PERSON UND NATUR

John F. CROSBY

DAS DIALEKTISCHE VERHÄLTNIS ZWISCHEN AUTONOMIE UND THEONOMIE IN DER MENSCHLICHEN PERSON

Wenn man nun Autonomie von der in der Wahrheit verankerten Selbst-Bestimmung her versteht, dann muß man sagen, daß die menschliche Person nie so autonom sich vollzieht als in dem Angesprochenwerden durch die religiös potenzierte sittliche Forderung.

Ich nehme mir hier vor, die weitgehende Autonomie bzw. das Selbstsein der menschlichen Person in ihrem Zusammenhang mit der gleich weitgehenden Kontingenz der Person zu untersuchen. Es wird sich zeigen, daß diese jene gar nicht ausschließt, daß sie sich vielmehr gegenseitig bedingen. Die Kontingenz und vor allem das, was man die Theonomie der Person nennt, d.h. ihre in Gott begründete Existenz, bedroht die Autonomie nicht, sondern schützt sie.

1. AUTONOMIE BZW. SELBSTSEIN

Aus der scholastischen Philosophie ist uns der Satz überliefert: Persona est sui iuris et alteri incommunicabilis, das frei übersetzt etwa heißt: „Die Person gehört sich selbst an und teilt ihr Sein mit keinem anderen". Diese Wesensbestimmung der Person ist zugleich, und zwar mit einmaliger Prägnanz, die Wesensbestimmung der Autonomie, so wie ich sie verstehe.

Versuchen wir, diesen Satz auf unsere Erfahrung der Person zurückzuführen. Wir gehen dabei von einigen Formen von Gewalt gegen die Person aus:

1. Warum wird ein Mensch als Person degradiert dadurch, daß er als Sklave gehalten wird? Weil der Mensch als Person sich selbst gehört, während er als Sklave seinem Herrn gehört, und dieses Gehörensverhältnis steht im Widerspruch zu jenem. Das Sich-selbst-gehören der Person kommt ans Licht durch den Widerspruch zu ihm, der in der Sklaverei liegt. Alteri incomunicabilis heißt also u.a.: keinem anderen wie Eigentum gehören zu können.

2. Warum wird ein Mensch als Person degradiert dadurch, daß er als ein bloßer Teil in irgendeinem Ganzen, etwa in der staatlichen Gemeinschaft, aufgefaßt und behandelt wird? Weil sein Sich-selbst-gehören, bzw. sein Selbst-Besitz, seine Eigenständigkeit sich mit einem Zustand, in dem er als Teil in einem Ganzen ganz aufgeht, nicht verträgt. Das bloße Teilsein hebt das sui iuris der Person auf. Der bloße Teil existiert ausschließlich um des Ganzen willen, während die Person in einem gewissen Sinn um ihrer selbst willen existiert. Die Person kann natürlich an allerlei Ganzen teilhaben, sie kann Mitglied in Gemeinschaften sein. In dem Fall haben wir allerdings mit einem Ganzen, das sich wiederum aus Ganzen zusammensetzt, zu tun. So heißt sui generis u.a.: In-sich-verankert-sein, oder auch Ein-radikal-eigenes-Sein-haben. Dementsprechend heißt alteri incommunicabilis: in keinem Ganzen als bloßer Teil aufgehen können.

3. Warum wird ein Mensch als Person dadurch degradiert, daß er als ein bloßes Beispiel, als bloße Instanz des Menschsein, oder der Weiblichkeit oder Männlichkeit betrachtet und behandelt wird? Weil ein Beispiel immer durch ein anderes, gleich gut beschaffenes Beispiel ersetzbar ist. Wenn etwa ein Buch in einer großen Auflage gedrückt wird, dann ist jede Kopie des Buches durch jede gleich gut beschaffene Kopie ersetzbar. Kommt mir die eine abhanden, ist sie durch eine andere ersetzbar. Wer könnte aber von Personen, die man kennt und liebt, sagen, daß sie sich in dieser Weise ersetzen lassen? Es kommt uns vor allem darauf an, diese Unersetzbarkeit aufgrund des Satzes zu verstehen. Das was als bloßes Beispiel existiert, existiert so sehr um des anderen willen, das durch es konkretisiert wird, daß es nicht mehr sich selbst gehören kann. Außerdem wird ein bloßes Beispiel nicht wirklich gegen andere im Sinne der Inkommunikabilität des Satzes abgesetzt. Die Grenze, die zwischen dem einen und dem anderen Beispiel läuft, wird durch die Ersetzbarkeit des einen durch das andere verwischt, und damit wird die Inkommunikabilität eines jeden abgeschwächt. Die Person aber, da sie alteri incommunicabilis ist, ist viel „energetischer" gegen andere Seiende abgesetzt. Man kann sogar in einem gewissen Sinn sagen, daß sie um ihrer selbst willen und nicht um eines anderen willen, das sie etwa exemplifizieren würde, existiert.

Auf die gleich Auffassung der Person zielt R. Guardini, wenn er sagt: „Person bedeutet, daß ich in meinem Selbstsein letztlich von keiner anderen Instanz besessen werden kann, sondern mir gehöre. ... Person bedeutet, daß ich von keinem Anderen durchwohnt werden kann, sondern im Verhältnis zu mir selbst mit mir allein bin; von keinem Anderen vertreten werden

kann, sondern für mich stehe; von keinem Anderen ersetzt werden kann, sondern einzig bin"[1].

Vielleicht könnte man zusammenfassend sagen, daß die Person in einem einzigartigen Selbstsein existiert und daß sie dementsprechend in einem einzigartigen Abstand zu allem anderen, d.h., in einer gewissen Einsamkeit unter allen anderen Seienden existiert. Einsamkeit ist natürlich nicht in einem psychologischen, sondern in einem ontologischen Sinn gemeint. Es ist wie wenn die im Identitätsprinzip ausgesprochene Grundstruktur des Seins sich im personalen Sein potenzieren würde. „Jedes Seiende ist sich selbst und ist kein anderes". Unsere kurze Besinnung auf die Person läßt die menschliche Person als die eminenteste uns in der Erfahrung bekannte Ausprägung des Identitätsprinzips erscheinen. Ja, der Satz, von dem wir ausgangenen sind, persona est sui iuris et alteri incommunicabilis, ist der Form nach jenem Prinzip ganz parallel.

Damit aber wird nicht nur das Wesen der Person, sondern in einem damit auch das Wesen der Autonomie, sowie ich sie hier verstehe, erfaßt. Was sollte denn Autonomie anders als Selbstsein beinhalten? Kann man nicht von einer entpersonalisierenden Heteronomie sprechen in den drei Fällen von Gewalt gegen die Person, von denen wir ausgegangen sind? Das Besessen-werden von einem Eigentümer, das Enthalten-sein als bloßer Teil, das Existieren als bloße Konkretisierungsinstanz, sind ja nichts als Formen dessen, was wir alle unter Heteronomie verstehen.

Man kann aber nicht lange über Autonomie sprechen, ohne die Freiheit zu berühren. Diese ergibt sich ohne weiteres aus dem Wesen der Person, wie wir dieses bisher erarbeitet haben. Ein Seiendes, das von außen restlos determiniert wäre, hätte nichts von dem eigenen Sein, das die Person auszeichnet, es wäre auch nicht in personaler Weise in sich verankehrt, es hätte ebensowenig jene Abgesetztheit gegen alles anderes, die der Person zukommt. Wenn die Person wirklich in sich gesammelt ist, wenn sie sich selbst besitzt und sich selbst gehört, dann muß sie aus sich heraus handeln können, d.h., radikal eigene Handlungen setzen (per se agere, sagte der hl. Thomas). Das impliziert übrigens nicht nur eine Antithese zu kausaler Determination, sondern auch zu anderen, weniger gewaltsamen Formen der Determination. Lebt man zum Beispiel ganz in den Erwartungen anderer, so daß man kein Eigenleben mehr hat, dann begibt man sich der personalen Autonomie, man verfällt der Heteronomie.

Damit schließen wir den ersten Gang unserer Überlegungen über personales Selbstsein ab und wenden wir uns einem zweiten zu. In diesem kommt es uns darauf an, das Selbstsein der Person von innen her, d. h. als Subjektivität zu erfassen. In welchem Vollzug der Sub-

---

[1] R. Guardini, *Welt und Person*, Würzburg 1962, S. 122-123.

jektivität gibt sich die personale Autonomie von innen her in aller Klarheit zu erkennen? Ich antworte: in dem, was man die Sammlung nennt.

Was ist nun Sammlung und Unsammlung? Jeder von uns erlebt es immer wieder, daß er innerlich zerstreut lebt, ohne ein einheitliches Zentrum, auf das er alles, was auf ihn zukommt, beziehen kann. In diesem Zustand der Zerstreuung erlebt man sich wie ausgeliefert an die äußeren Dinge, wie wehrlos ihren Einwirkungen gegenüber. Man lebt nicht mehr bei sich, sondern man lebt „ekstatisch an die Dinge verloren", wie Max Scheler es treffend ausdrückt (wobei er natürlich nicht jede denkbare Ekstasie, sondern nur eben jene der Unsammlung im Auge hat). In diesem Zustand des „Außer-sich-seins" kann man keinen Akt setzen, der radikal der eigene Akt ist; man lebt ganz heteronom, fremdgesteuert, man vermag nicht, dem Fremden gegenüber sich zu behaupten.

Nun kann man sich aus dieser Unsammlung erholen, man kann sich sammeln. Man kann „zu sich kommen", wie es so ausdrucksvoll heißt. Man kann innere Einheit bei sich, „Innerlichkeit" wieder erzeugen, und man kann dadurch eine geistige Distanz zu den Dingen gewinnen. Man kann „bei sich wohnen", um eine andere so ausdrucksvolle Wendung zu gebrauchen, und aus dieser Selbst-Gegenwart heraus sich den Dingen zuwenden, statt bloß als Schatten und Nachwirkung von ihnen zu leben. Man aktualisiert ein wirklich eigenes Sein und wird fähig, wirklich eigene Akte zu setzen.

Man sieht ohne weiteres, daß das Sichsammeln weit mehr als das Sichkonzentrieren ist. Man kann z.B. ganz konzentriert autofahren, ohne bei sich gesammelt zu sein. Die Sammlung besitzt eine Tiefe, die die ganze Person umfaßt; die Konzentration kann eine bloß technische Anstrengung sein, die auf der Oberfläche der Person bleibt[2].

Es ist sehr wichtig zu sehen, daß diese Begegnung mit mir selbst in der Sammlung keine Vergegenständlichung meiner selbst ist. In der Sammlung kommt man zu sich als Subjekt, man stellt sich nicht als Objekt vor sich hin. Das geht schon daraus hervor, daß wenn ich mich zum Objekt meines Aktes mache, werde ich dadurch von anderen Objekten abgelenkt, aber durch das Sichsammeln werde ich von nichts abgelenkt, ich werde vielmehr befähigt, mich anderen Objekten zuzuwenden, ich gewinne die innere Kraft, mich ihnen wirklich zuzuwenden, ihnen voll gegenwärtig zu sein. Führen wir den Ausdruck „Selbst-Gegenwart" ein, um das Ergebnis des Sichsammelns zu bezeichnen. Der soll einerseits die Reflexivität, das Bei-mir-woh-

---

[2] Besonders tiefe Behandlungen der Sammlung finden sich bei D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, Kap. 6, und bei R. Guardini an vielen Stellen, so z.B. in *Vorschule des Betens*, Kap. 1; *Tugenden*, „Sammlung". Auch wenn einer die religiöse Weltanschauung dieser Autoren nicht teilt, kann er immer noch das, was über die Sammlung als „Wohnen bei sich" gesagt wird, bei sich verifizieren.

nen des gesammelten Bewußtseins, andererseits die Subjektivität meiner Beziehung zu mir selbst, d.h. die Tatsache, daß es allem objektivierenden Bewußtsein meiner selbst vorausliegt, zum Ausdruck bringen.

Nun zum entscheidenden Punkt. Im gesammelten Bewußtsein erkennen wir die Grundstruktur personalen Seins und personaler Autonomie ohne weiteres wieder. Indem ich mich sammele, erlebe ich mein Selbstsein, ich vollziehe meinen Selbst-Besitz, ich aktualisiere meine Verankerung in mir selbst. Man redet von der „Innerlichkeit" der gesammelten Person: was ist nun diese Innerlichkeit anders, als das erlebte, bewußt vollzogene Selbstsein der Person? Denken wir auch an jene wundervolle geistige Distanz zu allen anderen Dingen, die die gesammelte Person gewinnt: was ist dieses Distanz-nehmen anders, als die bewußte Aktualisierung meiner Abgesetztheit gegen alles andere? Wenn man in der Unsammlung „ekstatisch an die Dinge verloren" lebt, wird das Personsein verschüttet, die Wahrheit über einen als Person verdunkelt; durch das gesammelte Distanz-nehmen lebt die Person wieder auf, lebt sie wieder die Wahrheit ihrer Inkommunikabilität.

In der Sammlung erkennt man auch die Freiheit der Person von innen her wieder. Denn erst in der Sammlung kann sie voll vollzogen und erlebt werden. Das erklärt sich durch jenen geistigen Abstand zu den Dingen, in dem der gesammelte Mensch lebt. Man braucht diesen Abstand zu den Dingen, um sich ihnen gegenüber in Freiheit zu behaupten, ja, man braucht ihn, um die Dinge überhaupt wirklich erkennen zu können. In der Unsammlung wird man von den Dingen dauernd gepackt und hingerissen; erst wenn man sich sammelnd in sich zurückgeht, wird gleichsam eine Schwelle aufgerichtet, über die die laut sich hindrängenden Dinge nicht mehr herüber können. Erst so kann man wirklich aus sich heraus Handlungen vollziehen. Daher das Erlebnis, in der Sammlung wieder Kraft für gewichtige Entscheidungen zu gewinnen.

Was gewinnt nun die mehr objektive, zum Teil sogar metaphysische Analyse der Person, von der wir ausgegangen sind, von dem gesammelten Bewußtsein? Ist die an der Sammlung orientierte subjektive Erfassung der Person nur psychologisch, ist sie nichts mehr als ein psychologischer Widerschein der in der objektiven Analyse erarbeiteten Strukturen? Nein. In unserer Subjektivität erkennen wir unser Personsein nicht nur irgendwie wieder, sondern wir erkennen es von innen her, aus nächster Nähe wieder, und damit wird unser Verständnis der Person, das wir aus anderen Quellen schöpfen, um sehr viel Konkretheit bereichert. Aber darüber hinaus zeigen sich von innen her ganze Aspekte der Person, die in der mehr objektiven Analyse unbemerkt bleiben können. Ich greife nur einen solchen Aspekt heraus.

Es handelt sich um eine ganze Dimension der Freiheit. Was man zuerst an der freien Handlung bemerkt, ist die Richtung auf ein außerhalb

von mir befindliches Gut oder Übel. Doch in der freien Handlung habe ich auch mit mir selbst zu tun. Ich verfüge über mich in dem Akt, in dem ich zu dem Gut oder Übel Stellung nehme. Das zeigt sich in aller Klarheit im Gewissen. Wenn mein Gewissen mich mahnt, eine gewisse Handlung zu unterlassen, so werde ich inne, daß ich durch den Vollzug der Handlung mich selbst in gewisser Weise aufgeben würde. Vollziehe ich die Handlung trotz meinem Gewissen, so werde ich inne, daß ich nicht nur in Disharmonie mit dem Gut, dem die Handlung galt, stehe, sondern auch in Disharmonie mit mir selbst stehe.

Versuchen wir, diese Selbst-Verfügung am subjektiven Pol der Handlung genauer zu fassen. Es handelt sich nicht bloß darum, daß eine Wirkung in mir durch den Vollzug der Handlung objektiv entsteht, wie wenn in meinem Bewußtsein nichts als das Objekt der Handlung vorkommen würde. Nein, ich habe in der Handlung bei aller Zuwendung zu dem Objekt der Handlung bewußt mit mir selbst zu tun. Und doch habe ich mich nicht als Objekt; weder die Preisgabe meiner selbst in der sittlich negativen Handlung noch die Annahme und Bejahung meiner selbst in der sittlich guten Handlung hat mich als Objekt meines Aktes. Das kommt darin zum Ausdruck, daß die Selbst-Annahme in der guten Handlung gar keine Ablenkung von dem Gut, dem die Handlung gilt, nach sich zieht, *sondern vielmehr meine Hingabe an das Gut vertieft und vervollkommnet*. Es ist, wie wenn die Freiheit der Selbstverfügung sich *innerhalb* der Selbst-Gegenwart der Person abspielt. In der Selbst-Gegenwart ist man nicht nur sich selbst gegenwärtig, sondern auch sich selbst aufgegeben. Das bedeutet, daß ich in der Selbst-Gegenwart nicht nur in vorgegenständlicher Weise um mich weiß, sondern auch in vorgegenständlicher Weise über mich verfügen kann.

Wir können unser Ergebnis mit den Begriffen von K. Wojtyła terminologisch festhalten; wir können sagen, daß es neben der „horizontalen" Freiheit, in der wir uns einem Gut stellungnehmend zuwenden, auch die „vertikale" Freiheit gibt, in der wir über uns selbst verfügen. Wir meinen natürlich nicht, daß jede dieser Freiheiten einen eigenen Akt für sich beanspruchen muß, es handelt sich vielmehr um verschiedene Freiheitsdimensionen von ein und demselben Akt. Doch liegt uns im Augenblick vor allem an der Unterscheidung der zwei Dimensionen.

Es leuchtet gleich ein, wie wichtig gerade die vertikale Freiheit für die vollständige Erfassung der Autonomie der Person ist. Denn was hängt inniger mit Autonomie zusammen als eben Selbstbestimmung, Selbstverfügung? Doch die vertikale Freiheit, so bedeutsam sie ist, liegt an einer verborgenen Stelle und kann leicht übersehen werden. Wenn man sich mit der ersten Bestimmung der Freiheit, die wir oben gegeben haben, begnügt und nichts mehr in der Freiheit sieht als einen Akt, der die Person aus sich heraus

vollzieht, dann kommt einem die geheimnisvolle Reflexivität der freien Handlung, die ganze Dimension der Selbstverfügung abhanden. Nur eine subjektive Analyse der Person, die die Person, so wie sie sich im gesammelten Bewußtsein ausprägt, erforscht, kann dieser Freiheitsdimension innewerden. Wir sind also für die adäquate Erfassung der Autonomie der Person auf sie angewiesen.

2. KONTINGENZ UND THEONOMIE

Die Kontingenz der menschlichen Person steht in einem scheinbaren Gegensatz zum Selbstsein und zur Autonomie der Person. Denn Kontingenz bedeutet: nicht aus sich heraus, sondern durch ein Anderes existieren. Das Selbstsein hingegen, wenn es zu seiner Vollendung kommen sollte, würde das Aus-sich-heraus-Existieren einschließen; höchstes Selbstsein müßte auch absolutes Sein sein. Es kommt immer wieder vor, daß man vom Selbstsein der menschlichen Person so tief beeindruckt wird, daß man dieses als absolut auffaßt und daß man dann von der Kontingenz der menschlichen Person nichts wissen will. Gerade die Rede von der Autonomie der menschlichen Person geht oft Hand in Hand mit einer prometheischen Selbst-Behauptung des Menschen, die die Kontingenz der menschlichen Person nicht wahrhaben will und nicht aushalten kann (das kann man schon in der Stimmung um den Begriff „Autonomie" fühlen). Andererseits gibt es jene religiösen Denker, die mit dem scheinbaren Gegensatz zwischen Autonomie und Kontingenz in der umgekehrten Weise fertig werden: sie glauben nur dadurch an der Kontingenz festzuhalten, daß sie unsere Ausführungen über das Selbstsein der Person für übertrieben erklären und sie abzuschwächen versuchen.

Aber wie groß auch immer die Schwierigkeit ist, Autonomie und Kontingenz in der menschlichen Person zusammenzudenken, wir müssen daran festhalten, daß es sie beide unleugbar gibt. „Zehntausend Schwierigkeiten rechtfertigen keinen einzigen Zweifel", sagte Newman. Wenn sich die Kontingenz ebenso klar wie die Autonomie in der philosophischen Erforschung der menschlichen Person zeigt, dann werden wir weder das eine noch das andere anzweifeln, auch wenn wir dabei ungeklärte Schwierigkeiten auszuhalten haben. Nun zum Aufweis der Kontingenz der menschlichen Person.

Man denke nur an die Schwierigkeit, uns zu sammeln, an den starken Zug unserer Natur zur Unsammlung. Einen großen Teil unseres Lebens verbringen wir in einem Zustand sehr abgeschwächten Selbst-Besitzes und Selbstseins. Ja, wir können bei uns sogar eine gewisse Angst vor der Sammlung feststellen. Wir empfinden oft das erlebte Selbstsein und die damit zusammenhängende Einsamkeit als eine unerträgliche Last. Wir flie-

hen davor, wir suchen gerade die Zerstreuung, wir wollen untergehen in irgend etwas Umfassendem. Es wäre doch ein seltsames absolutes, durch sich selbst existierendes Sein, das in einem so abgeschwächten Selbst-Besitz leben würde, und das sogar mit Angst vor dem eigenen Selbst-Besitz immer wieder erfüllt würde. Die Gebrechlichkeit der menschlichen Sammlung zeigt aufs klarste, daß die menschliche Person bei aller Autonomie kein absolutes und daher ein kontingentes Wesen ist.

Zum gleichen Ergebnis aber kommen wir, wenn wir unsere Sammlung nicht nur in ihren Schwächen, sondern in ihrer Stärke, in ihrer Fülle untersuchen. Denken wir an einen Augenblick tiefster Sammlung. Wir haben dabei nicht das Bewußtsein, die äußerste Selbst-Gegenwart, die intensivste, deren wir fähig sind, den letzten nicht mehr zu übertreffenden Selbst-Besitz erreicht zu haben. Wir werden vielmehr gerade in der tiefsten Sammlung besonders empfindlich für all das, was wir noch werden können. Wir erleben unsere Unfähigkeit, Sein und Bewußtsein in uns zu vollendeter Deckung zu bringen. Wir erleben eine unaufhebbare Diskrepanz zwischen Sein und Bewußtsein, und wir erleben es gerade im Augenblick, in dem das bewußte Durchleben unseres Seins (in der Sammlung) erstarkt. Das aber zeigt unsere Kontingenz an. Ein absolutes Sein, das sich selbst restlos besitzt, schließt jenen unaufhebbar beschränkten Selbst-Besitz, den gerade der gesammelte Mensch bei sich feststellt, völlig aus.

In eine andere Richtung gehen unsere Überlegungen über Kontingenz, wenn wir die Rolle der T r a n s z e n d e n z in der Sammlung erwägen. Es leuchtet gleich ein, daß wir uns auf direktem Weg nur sehr begrenzt sammeln können. Wir kommen nur so weit, wenn wir uns direkt zuwenden und versuchen, uns direkt in den Griff zu bekommen. Wir müssen uns auch anderen Gegenständen zuwenden und uns ihrer sammelnden Kraft aussetzen. Jeder hat erlebt, wie die Berührung etwa mit einer existentiellen Frage oder Entscheidung oder mit einer gehaltvollen Wahrheit stark sammelnd auf ihn wirkt. Daher ist es ein klassischer Weg, sich zu sammeln, sich gerade solchen Fragen und Wahrheiten zuzuwenden, um sich durch die Begegnung mit ihnen sammeln zu lassen. Es ist zwar wahr, daß man schon gesammelt sein muß, um sich ihnen zuzuwenden, aber es ist nicht minder wahr, daß man durch die Zuwendung gesammelt wird. Damit erschließt sich uns unsere Kontingenz von neuem. Die im gesammelten Bewußtsein liegende Fülle des Selbst-seins können wir nicht aus uns heraus erzeugen, sondern wir erhalten sie gleichsam von außen, von der Berührung mit anderen Seienden. Ein Sein hingegen, das wirklich durch sich existierte, müßte die Quelle der Fülle seines Seins in sich haben.

Die Kontingenz der menschlichen Person steht also fest, ebenso fest wie die Autonomie. Es kann kein wirklicher Widerspruch zwischen diesen meta-

physischen Momenten der menschlichen Person sein. A b e s s e v a l e t i l l a t i o a d p o s s e.

Da aber Kontingenz eben heißt, aus einem anderen existieren, erhebt sich nun die Frage, aus welchem anderen die menschliche Person existiert. Wir setzen eine Antwort, die wir im Rahmen dieser Arbeit nicht begründen können, voraus: die menschliche Person existiert durch Gott, ihr Sein ist in Gott begründet. So wird die Kontingenz zur sogenannten Theonomie.

Man könnte meinen, daß die Schwierigkeit, von der wir oben sprachen, sich damit zuspitzt. Wie kann ein Wesen, das in gewisser Weise um seiner selbst willen existiert, durch Gott existieren? Wird es nicht durch Gott erdrückt? Wird aus dem s u i i u r i s nicht ein a l t e r i u s i u r i s und so Heteronomie? Muß man nicht zwischen Autonomie und Theonomie wählen?

3. DIE EINHEIT VON AUTONOMIE UND THEONOMIE

1. Wir beginnen mir einer Überlegung, aus der hervorgeht, daß die Kontingenz die Autonomie in einer gewissen Weise schützt. Wäre die menschliche Person absolut, dann würde jede einzelne Person zur Seinsweise eines bloßen Teiles degradiert werden. Das kommt einfach daher, daß das Absolute nur ein einziges sein kann, was schon Aristoteles und viele andere nichtchristliche Denker verstanden haben. Gegeben, daß es viele menschliche Personen gibt, und gegeben, daß das Absolute nur ein einziges sein kann, können wir die menschlichen Personen mit dem Absoluten nur dadurch identifizieren, daß wir sie als Teile des Absoluten auffassen. Aber damit werden sie ihres Personseins beraubt. Wenn wir hingegen die menschlichen Personen kontingent sein lassen, dann haben wir kein Problem mit der Vielzahl der Personen. Wir sind nicht unter Druck gesetzt, sie als Teile irgendeines Ganzen aufzufassen, wir sind frei, ihnen den Raum zu gewähren, den sie als Person brauchen.

Jetzt wollen wir an die theonomische Auffassung der Kontingenz erinnern und sie in den weiteren Überlegungen voraussetzen.

2. In dem Tagebuch von Kierkegaard aus dem Jahr 1852 lesen wir:

„Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, das Höchste, wozu es gebracht werden kann, ist, es f r e i zu machen. Ebendazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Dies scheint sonderbar, da gerade Allmacht abhängig zu machen scheint. Aber wenn man Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegt, sich selber in der Äußerung der Allmacht wieder so zurücknehmen zu können, daß gerade dadurch das durch die Allmacht Gewordene unabhängig wird... alle endliche Macht macht abhängig: nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus Nichts hervorbringen, was in sich Bestand hat dadurch, daß die All-

macht sich immerfort „selbst zurücknimmt"... ohne doch das Mindeste ihrer Macht aufzugeben... Dies ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann, der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem erzeugen kann, ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, sich zugleich so leicht machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält.

Es ist nur eine erbärmliche und weltliche Vorstellung von der... Macht, daß sie desto größer wird, desto mehr sie unterjochen und abhängig machen kann"[3].

Ich mache den Versuch, Kierkegaard ein wenig zu interpretieren. Wenn das die Existenz des Menschen begründendes Wesen endlich wäre, dann müßte es ihn so festhalten, daß er an der Erlangung des personalen Selbstseins verhindert würde. Nur aus irgendeinem Bedürfnis könnte ein endliches Wesen das Sein mitteilen; es würde durch das Mitteilen zu sich kommen, und so würde es das, was es ins Sein setzt, brauchen. Das bedeutet, daß die Menschen nicht nur von der endlichen Ursache abhängen würde, sondern daß diese auch von ihnen abhängen würde. Eben diese Abhängigkeit der endlichen Ursache von den Menschen, die sie setzt, würde die Menschen so fest an die Ursache ihres Seins binden, daß sie am Personsein verhindert wären. Nur Gott, der das Sein mitteilt, ohne die Seienden, die Er schafft, zu brauchen, kann sie in die personale Autonomie entlassen. Nur Gott hat die innere Freiheit und Großzügigkeit, ein Sein zu schenken, das, einmal geschenkt, in sich stehen und in der Form der Person existieren kann. Wenn es auf einer abstrakten Stufe der Betrachtung auch so scheint, daß die Größe Gottes des Schöpfers den Menschen zu erdrücken und seine personale Autonomie zu unterminieren droht, so ist es in Wirklichkeit eine endliche Ursache seines Seins, die den Menschen als Person in Frage stellt, und es ist allein der Unendliche Gott, der den Menschen als Person sichern kann. Man sieht, daß wir die Autonomie und die Theonomie nicht bloß nebeneinander liegen lassen; wir versuchen vielmehr, das dialektische Verhältnis, das zwischen ihnen waltet, aufzuweisen.

3. Nehmen wir den Fall einer sittlichen Forderung, die zunächst ohne jeden Bezug auf Gott erlebt wird. Man kann nicht übersehen, daß diese Forderung den Menschen gerade als Person sehr ernst nimmt, vorausgesetzt natürlich, daß er die Forderung versteht und verstehend internalisiert. Sie hat nicht die Tendenz, die etwa einer sinnlichen Versuchung innewohnt, mich zu verführen, zu überrumpeln, zu verblenden, so daß ich mich zu etwas hinreißen lasse, das ich im nächsten Augenblick zutiefst bedauere. Es hat

[3] Kierkegaard, *Papirer* VII, I, 141. Zitiert nach Heinrich Roos, *Kierkegaard Nachkonziliar*, Einsiedeln 1967, S. 49-50.

noch niemand nach der Erfüllung einer eingesehenen sittlichen Forderung je verzweifelt ausgerufen: „Aber wie konnte ich nur so etwas tun!" Nein, von einer bedeutsamen sittlichen Forderung geht eine tief sammelnde Kraft aus, weshalb das sittliche Subjekt sich in seinem Personsein angesprochen weiß. Nehmen wir nun an, daß ein Mensch, der bisher nur endliche sittliche Forderungen kannte, sie nun mit einer Absolutheit und einer Unbedingtheit zu erleben beginnt, in der er glaubt nunmehr, durch die sittliche Forderung eigentlich von Gott angesprochen zu werden. Was dann? Die sammelnde Kraft der sittlichen Forderung steigert sich, potenziert sich, *und damit kommt das sittliche Subjekt in einzigartiger Weise zu sich*. In ihm erwacht jene letztliche Innerlichkeit, die wir das Gewissen nennen. Er wird sich bewußt, hier wie sonst nirgends *mit sich selbst zu tun* zu haben, hier wie sonst nirgends sich selbst überantwortet zu sein. Daher wird er sich bewußt, vor einer letztlichen Selbst-Verfügung zu stehen. Dort, wo die Transzendenz auf das äußerste gespannt wird, wird auch die Innerlichkeit auf das äußerste vertieft. Transzendenz auf das Absolute hin und letzte Innerlichkeit des Gewissens entsprechen sich ja. Wenn man nun Autonomie von der in der Wahrheit verankerten Selbst-Bestimmung her versteht, dann muß man sagen, daß die menschliche Person nie so autonom sich vollzieht als in dem Angesprochenwerden durch die religiöses potenzierte sittliche Forderung. Doch in einem damit erlebt das sittliche Subjekt seine Kontingenz. Es erlebt sich selbst als eben nicht das absolute Sein, sondern als Ihm untergeordnet. Es erlebt sich als angewiesen auf das Absolute für die Fülle seines Selbst-seins. Es erlebt in sich also eine eigentümliche Durchdringung von Kontingenz und Autonomie.

Vielleicht können wir in diesem Erlebnis auch eine Bestätigung der Einsicht Kierkegaards erblicken. Finden wir nicht eine gewisse Entsprechung zwischen unserer sittlichen Unterwerfung unter Gott im Gewissen und unserer metaphysischen Abhängigkeit von Ihm als Schöpfer? Liegt es nicht nahe, zu meinen, daß die sittliche Unterwerfung nur möglich ist, weil die Person durch Gott existiert? Ja, liegt es nicht nahe zu meinen, daß im Vernehmen des sittlichen Imperativs im Gewissen die menschliche Person etwas von der Begründung ihres Seins in Gott erahnt; daß sie dort, wo sie gebunden wird ohne gezwungen zu werden, von innen her zu verstehen lernt, wie Gott das Sein schenkt, ohne das Geschöpf in sklavischer Abhängigkeit zu halten? Wer etwas von der religiösen Tiefe des Gewissens versteht, kann nicht umhin, die kierkegaardsche Einsicht in die Dialektik von Autonomie und Theonomie tiefer nachvollziehen zu können.

Freilich kann man die Beziehung Gott-Mensch so auffassen, daß die Aufhebung des Selbstseins der menschlichen Person sich daraus ergibt. Wenn man etwa diese Beziehung pantheistisch denkt und daher die einzelne

Person als einen Teil Gottes versteht, der sich zu Gott so wie ein Tropfen zum ganzen Meer verhält, dann hebt man in der Tat den Menschen als Person auf. Da gibt es keine Dialektik mehr, die das pantheistische Teilsein mit dem Personsein in Einklang bringen könnte. Daraus folgt aber nicht, daß der Mensch absolut unabhängig von Gott sein muß, um Person sein zu können. Er kann durch Gott existieren, ohne den geringsten Schaden als Person zu erleiden; ja, als kontingentes Sein m u ß er unmittelbar vor Gott und durch Gott und nicht durch irgendein endliches Wesen existieren, um als Person zu existieren.